

ЕТНОРЕЛИГИОЗНАТА ПОЛИТИЧЕСКА СУБКУЛТУРА В БЪЛГАРИЯ – ИСТОРИЯ НА ВЪЗНИКВАНЕТО ѝ, ОСНОВНИ ХАРАКТЕРИСТИКИ И ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВАТА ПРЕД НЕЯ (1878 – 1934)

Димитър Ганев

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Резюме. Настоящата студия изследва възникването, основните характеристики и историческата еволюция на етнорелигиозната политическа субкултура в България в периода 1878 – 1934 г. Чрез прилагане на концепцията за политическите субкултури се анализира как мюсюлманските общности – турци, помаци, татари, черкези и роми, формират единна политическа субкултура, основана на религиозна принадлежност. Изследването показва, че тя възниква като реакция на исторически травми, загуба на социален статус и декласиране след Освобождението и се изгражда върху устойчиви стратегии за политическа адаптация, включително върху международното право и близко сътрудничество с български земеделски и леви формации.

Ключови думи: политическа култура; политическа субкултура; етнос; религия; малцинство; лингводидактология **Увод – теории за политическата култура и политическата субкултура**

В настоящия труд ще стъпя върху парадигмата за политическите субкултури, като част от общото теоретично поле на политическата култура.

Политическата култура е понятие, което се въвежда от Гейбриел Алмънд през 1956 г. в негов доклад, изнесен на конференцията на Комитета по сравнителна политология в Принстънския университет. Впоследствие Алмънд заедно със Сидни Верба в техния класически труд от 1963 г. „Гражданска култура. Политически възприятия и демокрация в пет нации“ (Almond & Verba 1963) навлизат в дълбочина на понятието и развиват цяла теория около политическата култура. Те описват как културата влияе върху политиката и че всяка политическа система е вградена в определена политическа култура (Almond & Verba 1963, p. 12). Само две години след появата на „Гражданската култура“ Лушън Пай, в съавторство със Сидни Верба, определя политическата култура

като самоутвърждаваща се система от нагласи и идеали, произтичаща от историята на обществото, неговите традиции, духа на обществените му организации, инстинкта и разсъжденията на гражданите и етичния кодекс на лидерите му (Pye & Verba 1965, p 7).

Исторически ориентираният подход към политическата култура, взет в различните му проявления, се опира най-вече до едно обобщаващо понятие като национална политическа култура. Всъщност в много отношения това е обща референтна рамка за повечето теоретични направления. Самите бихейвиористи предпочитат да изследват поведението в рамките на национални общности.

Трябва да се отбележи още в началото, че теорията за субкултурите обикновено заема важно място в парадигмата за политическата култура. Субкултурите са припознати като израз на диференциацията на модерните общества, които са станали това, което са, по силата на процеси на групово обособяване и разграничение. В едно общество се утвърждават различни групи, което отвежда към различни културни характеристики, релевантни за групата, но не и за обществото, като цяло. Вниманието към проблема за субкултурите е напълно обяснимо в светлината на съвременните политически процеси. Типични примери за политически субкултури, многократно изследвани и анализирани, са младежката субкултура от 1968 г. или пък ЛГБТ общността. И двете с неоспоримо влияние върху политическия дневен ред от последните повече от 50 години.

Има два типа подходи към политическите субкултури. Съгласно единия субкултурите съставляват изключение от националната политическа култура или дори заплаха за нейното развитие. В този смисъл често се употребява и терминът контракултури. Уолтър Розенбаум е виден представител на това схващане. В неговата концепция политическите субкултури се формират от индивиди в една политическа система, чиито политически ориентации се различават от културата на мнозинството или поне от културните ориентации, преобладаващи в националното общество (Rosenbaum 1975). Последиците от разграниченията могат да варират в широки граници – между самозатваряне и сегрегация на групи до открит сблъсък на терена на обществения и политическия живот.

Другият подход разглежда политическите субкултури като подразделения на националната политическа култура, които в крайна сметка са нейни специфични проявления. Ярка фигура в такъв контекст е Дейниъл Елазар, чиито проучвания върху американския федерализъм достигат до заключението за съжителство на три типа политически субкултури в САЩ, наречени съответно индивидуалистична, моралистка и традиционалистка (Elazar 1966). Денис Кавена е друг ключов автор, аргументиращ необходимостта от анализ на политическите субкултури за коректно разбиране на националната политическа

култура (Kavanagh 1972, pp. 20 – 24). В българската политология Тодор Танев дефинира политическите субкултури като групи, обединени от специфични ценностни констелации, мотивиращи мястото и ролята на тези групи в политическия процес и в този смисъл създаващи основата за политически мобилизации (Tanev 2001, p. 235). Важно наблюдение на Танев, което има значение и за нашата работа, е, че субкултурите не са елементи от система, а проявления на системата, и от такава гледна точка сумата от политическите субкултури не покрива националната политическа култура. Те са онова, което прави политическите мобилизации възможни (и проследими за анализатора)¹.

Идентифицирам четири основни политически субкултури в България – социалистическа, демократична, националистическа и етнорелиозна. Правя уточнението, че в следосвобожденската история на България присъства и още една политическа субкултура – земеделската, която умира вследствие на процеса на урбанизация и индустриализация, който започва в средата на XX в. (Ganev 2024, pp. 238 – 241).

В настоящата статия ще фокусирам своето внимание върху етнорелигиозната политическа субкултура в България, опитвайки се да проследя нейната история на възникване и основните предизвикателства пред нея основно в периода след Освобождението до 1934 г. Ограничавам се в този период, върху който има сравнително по-малко изследвания, а именно той се оказва ключов за генезиса на етнорелигиозната политическа субкултура в България. След 1934 г. започва процес, който би трябвало да бъде изследван в отделен труд.

Етнорелигиозната политическа субкултура в България

Наричам тази субкултура етнорелиозна, а не турска, защото в нейния състав влизат различни етноси – турци, помаци, черкези, татари, както и някои роми, които са обединени в нея на религиозен признак. В известен смисъл българската държава веднага след Освобождението е продължила политиката на милетите, която преди това османската държава е прилагала върху самите българи, което ще рече приравняване на религията с етноса. Милетската система окрупнява и обобщава за административни цели множество етноси, които споделят едно вероизповедание. Милетът има културно-религиозна автономия и ограничена роля в политическия живот. Това схващане явно е наследено директно от османско време. Прочее, самата Османска империя, която е страна по международни спогодби с България за защита на правата на общността или за преселването ѝ, иска да поддържа тази обобщаваща формула, която я прави закрилник на всички мюсюлмани в България вместо само на етническите турци. Дори след идването на Ататюрк и неговите секуларни и националистически реформи Република Турция не абдикира напълно от тази идея, а се стреми плавно да предефинира всички мюсюлмани в България като турци – както в съвместните документи с българското правителство, така и в

пропагандата си на българска територия, вместо да обособява само турския етнос като обект на своето покровителство.

При отделянето на новата българска държава от Османската империя се е получила драматична промяна в мащабите, съотношенията и взаимоотношенията на етническите общности. Мюсюлманите, които преди са били част от мнозинството в една по-голяма имперска държава, изведнъж са станали малцинство в една по-малка национална държава; докато българите от малцинство са станали мнозинство с ръководна роля в управлението. Обръщат се власт и подчинение, разменят се първостепенната и второстепенната роля на българи християни и турци мюсюлмани, която е била утвърдена до онзи момент в продължение на векове.

Дотук обаче се изчерпват приликите с османската милетска система. България започва след Освобождението да се изгражда като национална държава, която се стреми не само да маргинализира, но и по възможност да се освободи от присъствието на мюсюлманските етноси. Популярното съзнание днес знае най-вече за „Голямата екскурзия“ от 1989 г., но една историческа справка може да покаже, че изселването на мюсюлманите от България, под една или друга форма, се случва почти постоянно от Освобождението насам. Без съмнение „Голямата екскурзия“ от 1989 г. е събитието с което най-вече се асоциира изселването на мюсюлманите от страната ни, но една историческа справка може да покаже, че това е процес, който под една или друга форма, се случва почти постоянно от Освобождението насам. Започналите още по време на Руско-турската война миграции на турци от територията на нашата страна продължават и в периода от 1879 г. до началото на Балканските войни – близо 350 хил. турци завинаги напускат пределите на България, а до сключването на Анкарската спогодба през 1925 г. броят на изселниците продължава да расте (Zhechkova 2019, p. 55). Още приблизително 250 000 души са изселени до 1944 г. Около 150 000 напускат само за една година по време на колективизацията на земята през 1950 – 1951 г., макар и тази политика да не е насочена специално срещу мюсюлманите. През 1968 г. е подписана изселническа спогодба с Турция за събиране на разделените семейства, по силата на която заминават още 70 000 души. В края на 80-те, във връзка с възродителния процес се осъществява най-масовата миграция – 360 000 души (Gruev & Kaloyonski 2008, p. 193), от които се завръщат 120 000, но останалите продължават да живеят в Турция. Икономическият катаклизъм в България през 90-те освен българска миграция провокира и турска. Въпреки системното изселване по различни начини в течение на век мюсюлманското население продължава да бъде най-голямото и значимо малцинство.

Припомням този контекст, за да подчертая, че от самото си зараждане тази общност е *субкултура* в най-прекия смисъл на думата – подчинена, маргинализирана и капсулирана. Може да се каже, че това е най-рано формираната се по-

литическа субкултура от всички, които разглеждаме. Защото, макар и да излъчва свое политическо представителство за първи път сравнително късно, чак в края на 80-те години, тя е обективно обособена политически от самото Освобождение. При националното преброяване през 1880 г. повечето отбелязват „османски поданик“ в графата „гражданство“ (Yalamov 2002, р. 57). Доста по-късно, след Балканските войни, при подписването на Цариградския мирен договор (1913 г.), на мюсюлманите от новоприсъединената Западна Тракия е даден четиригодишен срок да решат какво поданство искат. Ситуирана в пределите на българската национална държава и извън пределите на турската, мюсюлманската общност остава изолирана и от двата процеса на национално формиране. Те впрочем се случват до голяма степен паралелно. Първата конституционна епоха на Османската империя (1876 – 1878) съвпада с Априлското въстание и Освободителната война, а Младотурската революция (1908) съвпада с обявяването на българската независимост, когато България окончателно се отделя от империята. Мюсюлманското малцинство изпада по средата, то никога не претърпява такава политическа модернизация. Затова с него се случва нещо по-странно. Домодерната общност прераства директно в национално малцинство. Резултатът е интересна смесица от архаични и свръхмодерни черти, от локалност и транснационалност. Малцинственият статут е прогласен в редица международни документи, като се започне от самия Санстефански договор и Берлинския договор.

Това предопределя и първата много важна специфика на етнорелигиозната субкултура: нейната привързаност към гражданския национализъм и нейната опора в международното право. Казахме току-що, че културните и религиозните права на малцинството се ползват с външна защита, която започва от Сан Стефано и Берлин. Следват редица международни договори между България и Османската империя във връзка със Съединението и Балканската война, които допълнително уреждат защитата на правата им, както и реда за тяхното постепенно изселване. Между написаното в тези договори и реално приложеното в Търновската конституция и българските закони съществува разминаване и постоянно напрежение още от самото начало. Затова и турците у нас имат амбивалентно отношение към българското национално конституционно право, което далеч не датира само от 1991 г., когато ДПС отказва да подкрепи Конституцията. Ако се състави сборник на всички международноправни актове, които се отнасят до правата и свободите на българските турци и мюсюлмани, ще се види една паралелна и допълнителна, некодифицирана, малцинствена „конституция“ на етнорелигиозната субкултура, която е свикнала вече 140 години да се опира и да черпи самочувствието си много повече от международното право, отколкото от националното. Ентусиазмът и лоялността на ДПС към идеите за европейска и атлантическа интеграция по време на Прехода не е революционна новост за етнорелигиозната субкултура, а има дълбоки исторически предпоставки.

Всъщност почти няма аспект от поведението на тази политическа субкултура днес, който да не е предопределен далече назад в миналото. Ще изброим и анализираме няколко. Да започнем от вътрешните разделения и нюанси в общността. Етногенезисът на мюсюлманското население в България винаги е бил много противоречива тема в науката (както е противоречива тема и етногенезисът на самите българи) и с нея се злоупотребява винаги конюнктурно. Но е без значение дали и коя историческа хипотеза е вярна, още повече при отсъствие на достатъчно солидни емпирични данни, на които да се стъпи. Социологията се интересува не от исторически факти, а от онова което Емил Дюркем нарича *социални факти*. Например дори най-радикалната хипотеза на историците, поддържали Възродителния процес да е вярна и повечето мюсюлмани в България да са потомци на насилствено ислямизирани в миналото българи, това няма отношение към социалния факт на вероизповеданието сред тези хора; той е много твърда и осезаема реалност, която дори тоталитарната държава не успява да ревизира. И обратно, дори да е вярна тезата, че ислямизацията е станала предимно мирно, това е ирелевантно социологически за българския национален идентитет като социален факт, който изключва възможността за доброволно и естествено приемане на исляма. Съжителството на тези конфликтни вярвания е проявление на една синтетична обществена действителност, която, на първо място, трябва да бъде обитаема, чак след това логически последователна и едва на последно място – исторически достоверна. За социологията самият историкографски спор около ислямизацията и етногенезиса на мюсюлманските общности е просто епифеномен на социалната динамика в България от Освобождението до днес. Крайните полюси на този дебат обслужват съответно стремежа на българската държава да произведе хомогенна нация, от една страна, и стремежа на турците (и симпатизиращите им български интелектуалци) да защитят своята идентичност от асимиляция, търсейки заслон в нишите на българския политически дискурс, които не са стриктно националистически.

Правя тези теоретични уговорки, защото в настоящия текст ще се позова изключително на онова, което самите мюсюлмани смятат за себе си и за своята история. По-конкретно избирам да стъпя на книгата на доц. Ибрахим Ялъмов „История на турската общност в България“ (2002), която е първият опит за цялостно историческо изследване на историята на турската общност и изобщо на историята на България от турска малцинствена гледна точка. Интересно е как той самият я дефинира в заглавието, което е избрал: история на *турската общност*, а не на „мюсюлманските общности“, с което заема категорично кемалистката линия, към която не крие пристрастието си. Трябва да се отбележи, че това не е индивидуално негово пристрастие, защото кемализмът несъмнено е победилата линия, формирала манталитета на цялата турска общност днес, но за това ще стане дума малко по-нататък. Ибрахим Ялъмов обяснява малцинственото политическо съзнание така:

„През първите десетилетия на XX в. турското население започнало да се самоопределя не само като мюсюлманско, но и като турско. Другите също го определяли като турско. Така в етническото съзнание на турското население се формирали главно два пласта – етническо и гражданско самосъзнание. В процеса на историческото развитие между турското етническо и българското гражданско съзнание се установила органическа връзка. Пълно съвпадение обаче не било постигнато, а и едва ли може да се постигне. От време на време, под влиянието на екстремни ситуации между тях се появява и противоречие. Тази особеност на психическия облик на турското население се отразила върху културата, гражданското поведение и изобщо върху цялостното му историческо развитие“ (Yalamov 2002, p. 58).

Дефинирането на България като гражданска нация следователно е необходимо, екзистенциално условие за етнорелигиозната субкултура. Но дори когато то е изпълнено, между етническата идентичност и гражданския патриотизъм съществува вградено напрежение, има пропаст, която може да се стеснява, но не и да се затвори напълно. От там и споменатата вече отдаденост на малцинството на международното право и международната закрила, която остава винаги негова резервна опора. Впрочем подобно вградено напрежение има и между съставляващите я субетноси, които приемат доминацията на турския елемент, солидаризират се поради общата си маргинализираност, но не се асимилират напълно в него въпреки историческия триумф на кемалистката линия и отслабването на религиозната идентичност. В тази връзка, можем да говорим за историческа победа на кемализма повече в неговия секуларен аспект, отколкото в турско-националистичния му аспект. Между турци, помаци и милет² все още съществуват вътрешни антагонизми и неизказани йерархии, за което може да се съди най-малкото от периодичното реанимиране на проекти за помашки партии през годините (1992, 2009, 2013, 2016), включително с участието на бивши членове на ДПС. По тази причина и настоявам за класификацията „етнорелигиозна субкултура“, без да изключвам или да искам да деконструирам определението на доц. Ялъмов. То е историческо определение, докато моето е по-скоро социологическо.

Историческите основания на неговото определение се намират в тюркологията и кемалисткия пантюркизъм. Повечето етноси в България според тази школа имат тюркски произход – турците, черкезите, татарите, куманите, та дори и българите. Практически единственият голям и важен етнос, който не е тюркски, са славяните, които именно са християнизирани управляващата прабългарска военна каста към средата на IX век. Във всеки случай, има тюркски етнически елементи, които населяват Северна България и които присъстват преди османското нашествие (Yalamov 2002, p. 38).

И днес не е тайна, че между северните и южните мюсюлмани има сериозни разлики. Техният етногенезис не е идентичен – ако при южните преобла-

дават заселници с анадолски произход, дошли след османското завоевание, то при северните има значителен предосмански субстрат (Yalamov 2002, p. 58).

Освен това историческата им съдба също не е еднаква. Още преди Освобождението Дунавският вилает става терен за реформаторските експерименти на Мидхад паша, който е автор на първата османска конституция и кумир на младотурците. Мидхад, който е родом от Русе – центъра на Дунавския вилает, по време на управлението си там (1864 – 1868) инициира ускорена модернизация на институциите и инфраструктурата. В Русе започва да се печата първият османски вестник – „Туна“ („Дунав“), който пропагандира тюркизъм. Негов редактор е Ахмед Мидхад, привърженик на тюркизма и протеже на пашата. Негов зет, поетът Муаллим Наджи, който е също прогресивен тюркистки интелектуалец, пък е директор на турската прогимназия във Варна (той самият е с корени от Варна). Прави впечатление, че след Освобождението прогресивните турски вестници, които подкрепят младотурците, се печатат именно в Северна България, докато в Пловдив и по-на юг преобладават изданията, които са на страната на султанския режим. Младотурските вестници в Пловдив също не са малко, но това е по-скоро защото градът е убежище на опозицията на Абдул Хамид и много от тях се печатат само за да заминат за Цариград (Shivarov 2008, p. 2). След Освобождението, през 1906 г. в Шумен например стартира турското учителско движение, което учредява Дружество на учителите мюсюлмани. За председател на формираното централно ръководство бил избран Тахир Лютфи, а за секретар – Ахмед Хайдар, и двамата от средата на русенските учители. По-късно, именно в Шумен е открито и Държавното турско педагогическо училище, единствено в страната. Примерите могат да продължат, но дори най-повърхностният социологически поглед е достатъчен, за да се заключи, че турците от Северна България имат важно историческо място в развитието на самия младотурски национализъм, а след Освобождението всичко напредничаво за българските турци се инициира именно от север. Тази тенденция продължава до ден-днешен и оформя облика на етнорелигиозната субкултура – от северните турци е Ахмед Доган, от север е родом и Ибрахим Ялъмов, чийто труд цитираме.

Друг важен отпечатък, който Освобождението е оставило върху съзнанието на субкултурата, това е безспорно аграрният преврат. Завземането на турски земеделски земи започва още през войната. Българските селяни се настанявали в стопанствата на избягалите турци и започвали да обработват земята. След войната тези случаи придобили масов мащаб. Берлинският договор формално поставя частната собственост на турските поданици под закрилата на българската държава. Член 12 гласи: *„Турските стопани или други, които се преселят вън от Княжеството, могат да си запазят недвижимите имоти в Княжеството, като ги дадат под наем или под управлението на други лица...“*³. На специална комисия е възложено да определи начина

на експлоатация на държавните и вакъфските имоти. На практика обаче тези решения не са имплементирани в Търновската конституция. Временното руско управление и впоследствие българската власт фактически възпрепятстват връщането на бежанци и узаконяват завземането на земите им в разрез с поетите международни ангажменти. Запазените архивни материали и съдебни дела от периода непосредствено след войната потвърждават, че масово се завземали земите на едрите турските земевладелци. В Северна България били завзети земите на Мехмед бей, чифлиците на Махзар паша в някои села от Разградско, на Нахид ефенди в с. Ново село, Русенско, на Мухсин Садък в с. Алфатар, Силистренско, и др. Особено масово било завземането на земи в Южна България. В Пловдивски окръг били засегнати земите на Вели ага, на Исмаил ефенди и т.н. Движението за завземане на турски земи обхванало и другите райони на Южна България – Сливенски, Бургаски, Хасковски и Пазарджишки окръг (Yalamov 2002, pp. 77 – 79). Земите на едрите земевладелци не били достатъчно, за да задоволят всички български селяни, затова били засегнати и земите на средните и дребните турски селяни, особено в черкезките и татарските села. Така аграрното движение засегнало не само едрото турско помешчическо земевладение, но и земите на турското селячество, които били изоставени по време на масовото бягство през 1878 г. (Berov 1957, p. 426), превръщайки по този начин аграрния преврат от антифеодален в етнонационален (Yalamov 2002, p. 79). От около 100 хиляди турци, завърнали се в България до 1 февруари 1879 г., по-голямата част предпочитат да я напуснат, като продават своята земя и другите си недвижимости, в повечето случаи на безценица. Над 80% от селяните турци се втели в прослойката на дребните селски стопани (Istoria na Balgaria, 1955 г., tom II, p. 28). По изчисление на турски изследователи през периода от 1886 до 1890 г. се изселили 74 753 души, а от 1893 до 1902 г. – 70 603 турци. Вследствие на непрекъснатия поток на юг броят на турското население в България към 1910 г. спаднал на 603 084 души (Yalamov 2002, p. 50). Бежанската вълна увеличи служителите, заети преди това в османската администрация и армия. Турската общност губи огромната част от своята интелигенция. За субкултурите важи правилото, че те се раждат от исторически травми и катастрофи (Ganev 2024, p. 240), но ако в повечето изследвания се ограничаваме до травмата от Възродителния процес, то сега, в едно по-просторно изложение, може и трябва да се върнем още по-назад, до Освободителната война. Тази травма е свързана с първоначалната загуба на социален и икономически статус. Декласирането на общността е пряко обвързано с отнемането на земята и това е дълбоко вкоренено в нейната памет.

Докато се случва аграрната революция, в Западните Родопи няколко помашки села се противопоставят на включването си в състава на Източна Румелия и декларират фактическа автономия от доминираното от християни правителство в Пловдив. Образуващата се автономия, наречена Търмашка

република, не се съединява с България и през 1885 г., а е окупирана от османската войска и впоследствие възвърната към империята с Топханенския акт от следващата година. Търешката околия е превзета от България едва през Балканската война и по принцип тази страница от историята не се прелиства често от българите. За помаците и за мюсюлманската общност обаче тя оставя сериозна следа в паметта. Тя, заедно с Гюмюрджинската република, за която ще стане дума по-долу, символизира съпротивата и регионалната автономия на мюсюлманите (Valchev 1973).

Още от началото на българската държавност мюсюлманската общност има някакво представителство в законодателната власт, макар и без собствена партия и доста под пропорцията от населението си. В Учредителното събрание те са 27 от 230 народни представители. След това мюсюлмани се появяват главно в листите на либералните формации. От листата на либералите в I ОНС са избрани 15 народни представители, а в IV ОНС депутати каравеловисти са 17 души турци. В следващите ОНС този брой варира между 9 – 15 души. В VI ОНС през 1890 г., когато на власт бил Стефан Стамболов, има 9 народни представители турци, а в X ОНС през 1899 г. – 10; в XII ОНС през 1902 г. – 12; в XV ОНС през 1911 г. – 1. В някои парламенти турци попадат и през листата на консерваторите, например в III ОНС те са 13. Избраните народни представители не били много активни поради партийна дисциплина и незнание на езика. С участието на народните представители турци са приети законите за господарските и чифлишките земи, за изборите, за просвещението, за военната служба и т. н., които на практика ограничават гражданските права на турското население. В следващите парламенти до края на Балканските войни положението не се променя съществено и тяхното присъствие в Народното събрание има предимно формален характер. В местната власт обаче, както е и днес, турците имат доста по-голяма роля поради простата причина, че има области и населени места, където те са мнозинство (Yalamov 2002, p. 96).

Тъй като съдбата им е вплетена и зависи от сложни международни конфигурации, неведнъж се случват периоди на големи репресии да бъдат незабавно последвани от нарастване на значението на мюсюлманите. Скорошният пример за това е, разбира се, Възродителният процес, след който субкултурата успява да излезе по-силна и по-добре представена от всякога. Нещо подобно се случва и в края на Междусъюзническата война. По време на нея и на непосредствено предхождащата я Балканска война българското правителство провежда изключително мащабна кампания по насилствено покръстване на мюсюлманското население в Родопите и Пирин. Тя е подкрепена от цар Фердинанд, от правителството на Иван Ев. Гешов, от Светия синод и от ВМРО. Покръстването е осъществено чрез административни и насилствени методи, които са били на практика по-сурови от използваните в края на 80-те години от комунистическия режим. Мюсюлманите от дадено село групово били

вкарвани в джамии, църкви и кметства, където колективно били покръствани. Почти във всички села била изпратена военна охрана, която упражнявала натиск върху онези, които се съпротивявали. В резултат на тази широкообхватна кампания от ноември 1912 г. до септември 1913 г. са покръстени между 150 000 и 200 000 мюсюлмани (Georgiev and Trifonov 1995, p. 8). Уповавайки се на международна защита, помашки делегации посещават чуждестранни представителства в София и настояват да им се върне мюсюлманската вяра. През ноември 1913 г. представители на чепинските помаци посещават София и поставят искането да им се разреши да се върнат към исляма (Georgiev and Trifonov 1995, p. 415). Английското правителство изпраща меморандум, с който обръща внимание на българските власти върху случаи на изстъпления срещу мюсюлманите (Georgiev and Trifonov 1995, p. 63). Когато в края на лятото на 1913 г. става ясен изходът от войната, ситуацията става неудържима и българското правителство прави заден ход. При подписването на Букурещкия и на Цариградския мирен договор правителството на Васил Радославов поема определени ангажименти да съблюдава правата на мюсюлманите от новоприсъединените земи. Не само това, но и за да спечели изборите за XVII обикновено народно събрание, Либералната партия на Радославов директно се опира на подкрепата на мюсюлманското население (Yalamov 2002, p. 107). Правителството предоставя право на покръстените да се върнат към предишната си религия. От дадената свобода се възползва огромното мнозинство от помациите и то действително подкрепя Радославов с гласовете си. В изборите, проведени на 23 февруари 1914 г., Либералната партия получила най-много гласове в Гюмюрджински окръг – новосъздадената област, административен наследник на т.нар. Гюмюрджинска република, или Независимото управление на Западна Тракия, траяло два месеца и създадено от турци и помаци след изтеглянето на българските и гръцките войски от района в края на юли. Оттам били избрани 4 народни представители турци и мюсюлмани, от другите беломорски окръзи – 6, а 7 били излъчени от Североизточна България (Yalamov 2002, p. 112). Така имаме налице историческа ситуация, при която мюсюлманите стават ключов фактор в решаването на изборите в тежка политическа обстановка, каквато е без съмнение обстановката след поражението в Междусъюзническата война. От там нататък е въпрос само на време и на самоорганизация мюсюлманите да развият уменията да арбитрират електоралните процеси в България, така че да отвоюват колективни права и ползи за себе си – умение, което всеки днес би приписал като едно от отличителните качества на етнорелигиозната субкултура.

Докато политическата борба между партиите в следвоенните години постепенно засилва значението на турския електорат, водещата роля на религията много скоро отново е поставена под въпрос, но този път не от България, а откъм Турция. Да започнем с българската партийна политика след Първата

световна война. След националната катастрофа изгряват на хоризонта като водещи сили БЗНС и БКП, всяка от които протяга ръка към мюсюлманския електорат. Те правят това, като започват да печатат свои вестници на турски. На най-голяма популярност сред турското малцинство се радва органът на БЗНС вестник „Чифтчи билгиси“ с главен редактор Мехмед Шейхун и директор д-р Илия Караджов. Тиражът му в предизборните кампании достига до 8 – 9000. „Чифтчи билгиси“ (на български „Земеделско съзнание“) отразява и пропагандира политиката на Земеделския съюз през периода от 1920 г. до 1923 г. и от 1931 до 1934 г. (Yalamov 2002, p. 123). Взаимодействието между земеделската субкултура (Ganev 2024, p. 273) и етнорелигиозната е повече от интересно, защото БЗНС представлява интересите на прослойка, директно възникнала благодарение на същия аграрен преврат, който декласира мюсюлманите. Етнорелигиозната субкултура се явява всъщност вътрешният „пролетариат“ на земеделското съсловие. Затова земеделците обръщат специално внимание на етническия вот и се грижат да насочат недоволството на мюсюлманите към „буржоазните партии“. Турското население, казва в. „Чифтчи билгиси“⁴, „се е превърнало в рая, изсмуквана от кърлежите-лихвари и политиканите“ (Çiftçi bilgisi, no. 1, 23.1.1920). Затова XVII конгрес на Българския земеделски народен съюз (БЗНС), състоял се през юни 1922 г., дори слага в дневния си ред въпроса за възстановяването на имотите на селяните турци (само от „новите земи“, разбира се).

Българската комунистическа партия (БКП) в края на 1920 г. започва да издава вестник „Зия“ („Светлина“), който е спрял през 1923 г. Неговият главен редактор е журналистът и учител Бесим Хилми Чакалоглу. Вестник „Тунджа“ пък, с главен редактор Ахмед Фазъл, стартира през 1919 г. като един от рупорите на политическите възгледи на Демократическата партия. През втората половина на 20-те години нейната политика се популяризира и от в. „Достлук“ („Дружба“).

Между тези вестници и изобщо между политическите партии се води борба за надмощие в районите с турско население. БЗНС и БКП се стремят да придадат класов оттенък на своята позиция и да антагонизират буржоазния елит. Вследствие на тази пропаганда и особено в резултат на социалното разслоение през този период започват да настъпват промени и в политическото поведение на турското население.

До началото на 20-те години на XX в. то гласува обикновено за управляващите партии, без да се встраства в идейно-политическите борби на българите. Но разочарованието от старите партии, което след Първата световна война е обхванало българите, не подминава и мюсюлманската общност. Ето защо тогава за първи път се появяват идеи за изграждане на самостоятелна турска политическа партия. През 1919 г. бившият депутат Хафуз Садък създава Българската мюсюлманска земеделска партия като регионална политическа

организация в Делиормана (още едно пионерство на северните турци). Това начинание обаче не получава подкрепа от страна на турската интелигенция. Тя се опасява да провокира етнически предубеждения и да се окаже стъпка назад в политическото утвърждаване на турците. Самите политически партии БЗНС и БКП се противопоставят на идеята за отделна политическа партия на турското население. В крайна сметка, се налага схващането за съвместна политическа дейност (Yalamov 2002, p. 124).

Етнорелигиозният вот не успява, в крайна сметка, да се консолидира. По-заможните градски жители подкрепят дясно ориентираните буржоазни партии. Огромното мнозинство от турските селяни се намират под влиянието на БЗНС. Една неголяма част от работниците турци и на младата турска интелигенция тръгват след БКП (Yalamov 2002, p. 125). Сътрудничеството с БЗНС в периода на управлението на Стамболийски обаче не е инцидентна страница от историята, а кардинална промяна в отношенията и ролята на турците в българската политика. То е способствано както от общите съсловни интереси в земеделието, така и от международната картина след ПСВ – обстоятелството, че България и Турция са солидарни в общото си поражение и желаят да прогонят гръцката окупация от Тракия. Стамболийски и Ататюрк отварят напълно нова страница в отношенията между двете държави след Освобождението.

Когато гръцката армия окупира цяла Западна Тракия, съпротивителното движение в региона създава Западнотракийското правителство. Начело на правителството застава Тефик бей, роден в Пещера и бивш депутат в XVII ОНС. В кабинета са включени и българите Петко Дачев и Вангел Георгиев, активни участници в съпротивата в този край. Правителството е разпуснато едва след подписването през 1923 г. на Лозанския мирен договор между Турция и Антантата (Yalamov 2002, p. 128).

На територията на България са организирани чети, прехвърлени в Източна и Западна Тракия, където през периода 1921 – 1922 г. участват в съпротивителното движение срещу гръцката армия. По сведения на турския историк Т. Бийъкльоглу с участието на българи и турци са сформирани три основни чети. В Хасково е съставена чета от 90 турци и 30 българи под командването на капитана от кемалистката армия Д. Резак. В четата в И. Чавуш участват 300 турци и 200 българи (Yalamov 2002, p. 170). Солидарността между българи и турци в този период както на правителствено, така и на гражданско ниво е безпрецедентна.

Важна роля в организирането на подкрепата за кемалистите изиграват депутатите турци в българския парламент. Още на 18 декември 1919 г. те изпращат до дипломатическите представителства на Антантата в София обръщение, с което отстояват правото на турския народ да води борба за своя суверенитет. Шакир Зюмри, депутат от Варна, доставя за четите взривни вещества. Някои действащи или бивши парламентаристи турци от България активно участват

в организирането на съпротивително движение в Западна Тракия, а както посочихме по-горе, български турчин е начело и на временното правителство там (Velikov 1966, pp. 105 – 110).

Впечатляваща е и еволюцията в политическата реторика, която упражнява Стамболийски и която би била немислима преди националната катастрофа. На среща с представители на турските земеделци Стамболийски заявява: *„Заедно с поздравите ми предайте на всички турци и на вашите земеделци, че ние вече преодоляваме враждебността към турците“* (Çifti bilgisi, No 103, 27.VI. 1921). *„Ние – се казва в редакционна статия на органа на БЗНС на турски език, – сме категорично против делението на турци и българи, които са синове на едно и също отечество. Нашето желание е да живеем като истински братя, като братя по земя“* (Cifti bilgisi, No 104, 3.IX.1921). Благодарение на печатния орган на Съюза идеята за „братя по земя“ – „топрак кардаш“, получава популярност сред цялата турска интелигенция. Тя се използва от почти всички журналисти независимо от политическата им ориентация (Yalamov 2002, p. 130). Тази реторика, земеделска по генезис, е останала фактически до ден-дневен в употреба от ДПС и от голяма част българската политическа класа, която изповядва граждански патриотизъм.

Когато буржоазните партии започват да се готвят за сваляне на Стамболийското правителство, турското малцинство активно се включва в контраакциите. На конгреса през септември 1922 г. във Велико Търново се явяват над 1000 турци. На зеленото знаме на турската секция на софийската дружба е написано: *„Мюсюлмани, нашето освобождение е в дружбите и кооперативните фирми... Отецеството ни ще се освободи чрез българо-турската дружба“* (Cifti bilgisi No 35, 9.X.1922). Десетина години по-късно главният редактор на в. „Халк сеси“ („Народен глас“) Ахмед Хилмисес пише: *„Ние познаваме само един държавник, който ни третира като равни граждани на общото ни отечество – Александър Стамболийски“* (Halk sesi, No 53, 09.V. 1933). В този смисъл, генезисът на етнорелигиозната субкултура е не просто повлиян от земеделската субкултура, а двете трябва да се считат за най-близки родствени явления. Освен това тук се откроява и още една особеност на етнорелигиозната субкултура: разбирайки своята междинна позиция и невъзможността да се интегрира пълноценно в българската или в турската нация, тя е открила като свой обективен интерес близкото сътрудничество между България и Турция. Тя го преследва като своя цел не за да прокаква влиянието на едната или другата страна, а защото това е оптималната позиция за самата нея; само тогава тя излиза от маргинализация и добива стратегическо значение като свръзващо звено.

След Деветоюнския преврат турците и другите мюсюлмани отново са активно маргинализирани от държавата. Сговористите закриват стотици турски училища, затварят Държавното турско педагогическо училище в Шумен, закри-

ват голяма част от турскоезичния печат (начело с „Чифтчи билгиси“ и „Зия“), а мобилизираните от правителството младежки националистически организации извършват погроми из цялата страна (Yalamov 2002, pp. 153 – 156).

Турското малцинство взема реванш срещу управлението на сговористите чрез своя вот по време на парламентарните избори през 1931 г. Турските избиратели за пръв път обръщат изцяло гръб на управляващата партия и гласуват за опозицията в лицето на Народния блок (в който участва БЗНС „Врабча“). Дори активното участие в предизборната агитация на Главния мюфтия Хюсеин Хюсню в полза на Сговора не успява да повлияе върху избирателите турци (Yalamov 2002, p. 161). По твърдение на в. „Халк сеси“ за Блока гласуват 150 000 избиратели турци. В районите с преобладаващо турско и мюсюлманско население като Айтоски, Омурташки, Преславски, Търговишки, Смолянски и др. Блокът постига внушителна победа (Halk sesi, No 66, 12.I.1934). Народният блок облекчава положението на турците, но разочарова надеждите им, защото по никакъв начин не се връща към политиката на Стамболийски.

В края на 20-те години влиянието на кемализма от съседна Турция започва да създава голям разлом в турската и етнорелигиозната общност. Организациите и вестниците, доколкото са запазени или възстановени в началото на 30-те, са разделени вече на два лагера – религиозни консерватори и кемалистски реформатори. Съществото на спора им е определящо за етнорелигиозната субкултура, защото кемалистите искат да изоставят водещата роля на исляма, особено в образованието, докато консервативните ходжи стават все по-антитурски настроени, виждайки в кемалистка Турция един атеистичен и модернизаторски режим. Получава се нова динамика на отношенията с българските власти: правителството подкрепя религиозните консерватори за сметка на кемалистите, предпочитайки дистанция от Турция и изоставане на малцинството от модернизационните и националнообразуващите процеси там. Като агент на правителството се намесва Хюсеин Хюсню, който е назначен за Главен мюфтия през 1928 г. и остава на поста до 1936 г. По време на своето обучение в Истанбул (от 1906 до 1916 г.) той е попаднал под влиянието на консервативните ислямистки среди на партията „Свобода и съгласие“, която води борба срещу реформите на османската икономическа и политическа система. В тази среда Хюсню се оформя като фанатик и антиреформатор. Той отъждествява кемалисткото и младотурското движение с комунизма и атеизма. Като окръжен мюфтия в Шумен и по-късно в качеството си на Главен мюфтия се противопоставя на въвеждането на реформи в културния живот и бита на мюсюлманите. През 1934 г. създава Дружеството на защитниците на ислямската религия с печатен орган вестник „Меденийет“. В своята кампания срещу кемалистките реформи Х. Хюсню прибегва до всякакви средства, включително и доноси до българските власти (Yalamov 2002, p. 173).

В доклад до Министерството на външните работи и изповеданията той пише: „Принципите, възприети от кемалистите, са несъвместими с исляма и тези, които ги възприемат, служат на Ангорска Турция“ (ЦДА, Ф.166, оп. 1, а.с. 890). Хюсюн поставя политиката на Главното мюфтийство върху консервативни позиции и насочва звената му и мюфтийствата срещу обновителите. Той и неговите поддръжници задълбочават противоречието между консервативното и реформаторското направление сред турската интелигенция в България. В споменатия доклад до Външното министерство той моли правителството да забрани обучението по новата азбука в частните турски училища и да накара училищните инспектори да уволнят учителите, които не се подчиняват на нарежданията на Главното мюфтийство.

В своя коментар върху тези събития и разлома в интелигенцията Ибрахим Ялъмов не крие пристрастието си в полза на реформаторите, но без да изразява антирелигиозен сантимент. Според неговите виждания дилема между кемализма и исляма не е задължително да има. Може да се каже, че това е възглед, който през годините на Прехода изповядваше и ДПС, стремейки се едновременно да утвърди постиженията на секуларизацията, но и да удържи единството на етнорелигиозната субкултура, което е османски остатък, базиран на примата на религията над етноса. Такава политика не е лишена от своите противоречия и трудности.

Привързаността към секуларните идеи на българските турци е безспорна. Те останаха в руслото на кемализма въпреки завоя на Ердоган встрани от него през последните 20 години. ДПС до голяма степен изгражда своята политическа платформа именно върху този светски фундамент, който се оказва днес много по-силен от религиозния. Доказателство за това можем да открием повече от 20 години след създаването на ДПС, когато бившият председател на Движението Лютви Местан със своя политически проект „Демократи за отговорност, свобода и толерантност“ (ДОСТ) залага в по-голяма степен на религиозния елемент в изграждането на своята партия. Мощното присъствие на имами в изборните листи на формацията говори достатъчно ясно за по-религиозния профил на ДОСТ.

Заклучение – характерни черти на етнорелигиозната политическа субкултура

Но не само политиката на българската държава спрямо мюсюлманското малцинство демонстрира едни и същи хронифицирани проблеми и дълбоко вкоренени навици. Етнорелигиозната субкултура също има дълбок исторически континуитет и всяка нейна типична черта днес отива далеч назад във времето, още преди създаването на ДПС, преди Възродителния процес и социализма. През десетилетията тя ясно демонстрира няколко уникални характерни черти.

1. Тя представлява малцинство, което при цялата си изостаналост винаги е разчитало на най-прогресивните институти на международното право, умее да борави с тях и вижда интеграцията си в националната държава като минаваща първо през транснационалните институции.

2. Вътрешната хетерогенност на етнически и географски принцип. Няма друга субкултура, която се дели по подобен начин на север и юг. Освен това удържането на единството на малцинството да не се разпадне на множество малцинства, също е странна комбинация от модерни и предмодерни черти: съвременната европейска либерална политика се използва, за да съхрани целостта на един османски атавизъм дълго след като религиозната спойка се е оказала недостатъчна.

3. Екстериториалност. Изселниците не могат да се претопят напълно адекватно в Турция. Затова значима част от електората на ДПС гласува от там или пътува до България, превръщайки изборите в „поклонническо“ пътуване, което почита паметта за Възродителния процес.

4. Етнорелигиозната субкултура има дълбока и травматизирана връзка със земята. Тя вижда в земеделието не само поминък, но и политическо достойнство и асоциира загубата на земята с колективна загуба на статус. Ако си дадем сметка, че останалите български субкултури – демократична, социалистическа, националистическа и земеделска – също са просъществували в дадени моменти и са имали свой аналог вътре в рамките на етнорелигиозната общност, ще видим, че те всичките са оставили следа, но далеч пред останалите върху мюсюлманите е повлияла земеделската. Етнорелигиозната субкултура е всъщност мястото, където земеделската субкултура на България намира последното си убежище и продължава да живее днес, тъй като при българите тя е по-скоро отмирала.

БЕЛЕЖКИ

1. Виж повече за теориите за политически субкултури в: Ganev 2024.
2. „Милет“ се използва и като самоназвание на част от ромската общност, изповядваща ислям.
3. Целият текст на Берлинския договор може да бъде открит на този линк: https://bg.m.wikisource.org/wiki/%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8_%D0%B4%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D1%80_1878_%D0%B3%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D0%B0
4. Цитатите от в. „Чифтчи билгиси“ и в. „Халк сеси“ са от Ялъмов, Ибрахим. 2002 – *История на турската общност в България*. София: Илинда-Евтимов

ЛИТЕРАТУРА

- БЕРОВ, Л., 1958. Икономическите последици от Руско-турската война през 1877 – 1878 г. *Освобождението на България от турско иго*. София: БКП.
- ВЕЛИЧКОВ, Г. и ТРИФОНОВ, С., 1995. *Покръстването на българите мохамедани 1912 – 1913*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- ВЕЛИКОВ, С., 1966. *Кемалистката революция и българската общественост (1918 – 1922)*. София: БАН.
- ВЪЛЧЕВ, А., 1973. *Тъмраш*. София: Издателство на Отечествения фронт.
- ГАНЕВ, Д., 2024. *Българската политическа почва. Пластове на националната политическа култура*. София: Сиела.
- ЖЕЧКОВА, Н., 2019. *Политическа култура на българските турци*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- ИСТОРИЯ НА БЪЛГАРИЯ, 1955. Том II. София: БАН.
- КАЛЪОНСКИ, А. и ГРУЕВ, М., 2008. *Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим*. София: Сиела.
- ТАНЕВ, Т., 2012. *Политическата култура*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- ШИВАРОВ, С., 2008. *Периодичният печат на османотурски език, издаван в България 1878 – 1944*.
- ЯЛЪМОВ, И., 2002. *История на турската общност в България*. София: Илинда-Евтимов.

REFERENCES

- ALMOND, G. & VERBA, S., 1963. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton University Press.
- ELAZAR, D., 1966. *American Federalism: A View from the States*. Crowell.
- GANEV, D., 2024. *Balgarskata politicheska pochva. Plastove na natsionalnata politicheska kultura*. Sofia: Siela. [In Bulgarian]
- KALYONSKI, A. and GRUEV, M., 2008. *Vazroditelniyat protses. Myusyulmanskite obshtnosti i komunisticheskiyat rezhim*. Sofia: Siela. [In Bulgarian]
- KAVANAGH, D., 1972. *Political Culture*. London: The Macmillan Press.
- PYE, L. W. and VERBA, S., 1965. *Political Culture and Political Development*. Princeton University Press.
- ROSENBAUM, W., 1975. *Political Culture*. Praeger.
- SHIVAROV, S., 2008. *Periodichniyat pechat na Osmanoturski ezik, izdavan v Bulgaria 1878 – 1944*.
- YALAMOV, I., 2002. *Istoria na turskata obshtnost v Bulgaria*. Sofia: Ilinda-Evtimov. [In Bulgarian]

- TANEV, T., 2012. *Politicheskata kultura*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“.
- VELICHKOV, G. and TRIFONOV, S., 1995. *Pokrastvaneto na balgarite mohamedani 1912 – 1913*. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“. [In Bulgarian]
- VELIKOV, S., 1966. *Kemalistkata revolyutsia i balgarskata obshtestvenost (1918 – 1922)*. Sofia: BAN. [In Bulgarian]
- VALCHEV, A., 1973. *Tamrash*. Sofia: Izdatelstvo na Otechestvenia front. [In Bulgarian]
- ZHECHKOVA, N., 2019. *Politicheskata kultura na balgarskite turtsi*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“. [In Bulgarian]

THE ETHNO-RELIGIOUS POLITICAL SUBCULTURE IN BULGARIA – ORIGIN, MAIN CHARACTERISTICS, AND CHALLENGES (1878 – 1934)

Abstract. This study explores the emergence, core characteristics, and historical evolution of the ethno-religious political subculture in Bulgaria between 1878 and 1934. Applying the concept of political subcultures, it analyzes how Muslim communities – including Turks, Pomaks, Tatars, Circassians, and Roma—formed a distinct political subculture united by religious affiliation. The research shows that this subculture emerged as a response to historical traumas, loss of social status, and marginalization following Bulgaria’s liberation. It developed resilient strategies for political adaptation, including reliance on international law, internal consolidation, and cooperation with Bulgarian agrarian and left-wing movements.

Keywords: political culture; political subculture; ethnicity; religion; minority; ligvodidactology

✉ **Dr. Dimitar Ganev, Assist. Prof.**
ORCID iD: 0009-0008-2742-3624
WoS Researcher: LTC-8993-2024
Department of Political Science
Faculty of Philosophy
Sofia University “St. Kliment Ohridski”
E-mail: dganev@uni-sofia.bg